

JORGE ACEVEDO: *EN TORNO A HEIDEGGER*
Editorial Universitaria, Santiago.
1990. 116 pp.

Las interpretaciones de Heidegger *¿imago mundis pervertionis?* ¿Por cierto que no! Nos referimos a la obra de Jorge Acevedo *En torno a Heidegger* (Edit. Universitaria, Santiago, 1990), exposición sistemática de algunos temas importantes de la filosofía de este pensador. Libro de oficio filosófico riguroso, inteligente, encantador, que no ofrece en sus preámbulos nada sorprendente pero que, sin quererlo, siguiendo un curso casi natural, diríamos sin esfuerzo visible, de pronto nos instala en plena audiencia con la filosofía misma, debatiendo los problemas más delicados del pensar de todos los tiempos. Excelente trabajo que une a la claridad y dominio del asunto, una relación adecuada y satisfactoria de los temas que trata, proporcionando una idea de conjunto de la filosofía, tan necesaria a veces, en un pensador difícil como Heidegger. El libro satisface en nuestro medio una sentida necesidad de conocimiento cabal del pensamiento de Heidegger, que no se ha logrado hasta la fecha de modo satisfactorio. La obra de Gaos¹ y la de Wagner de Reyna² en el pasado, alertadas como son en este aspecto, no cumplen del todo este objetivo. El libro anterior del autor, *Hombre y mundo* (Editorial Universitaria)³, que obtuvo el premio de Ensayo de la Municipalidad de Santiago, puntualiza algunos aspectos del pensamiento de Heidegger (junto con los de Sartre y Ortega), pero no refleja todavía el compromiso aclaratorio que se observa en la obra que comentamos. El dilatado ejercicio de la cátedra universitaria, de filosofía contemporánea, de modo paciente y alquitarado, ha ido entregando, en la comprensión de los asuntos filosóficos, los frutos de una siembra vasta y generosa, cuyos resultados ahora tenemos a la vista.

En la primera parte de la obra examina el problema del conocimiento de Heidegger en relación con la teoría de Hartmann y Hessen ("Acerca

¹ Gaos, José. *Introducción a "Ser y Tiempo"*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

² Wagner de Reyna, Alberto. *La Ontología Fundamental de Heidegger*, Edit. Losada S.A., Buenos Aires, 1939.

³ Acevedo, Jorge. *Hombre y Mundo*. Edit. Universitaria, Santiago, 1984.

del problema del conocimiento"); continúa, en esa misma sección, con el capítulo "El sentido heideggeriano de la culpa y la melancolía", para establecer un diálogo entre filosofía y psiquiatría, principalmente en torno al pensamiento psiquiátrico de Tellenbach. Tema que se vincula con la fundamentación ontológica de la melancolía. En la formulación del problema, dentro de la línea de *Ser y Tiempo*, piensa Acevedo que Heidegger no se plantea una ética material de los valores al modo de Scheler, ni tampoco una visión formal como la del imperativo categórico de Kant. Por el contrario, él estima que este autor aborda una ética de la vocación, de la autenticidad, de la genuinidad.

Puesta muy entre comillas, la ética "no tiene un carácter independiente sino que forma parte de la ontología fundamental que Heidegger entiende como analítica del *Desein*, base de la ontología general -interés primordial suyo- que pregunta por el sentido del ser (*Sinn von Sein*)"⁴.

Estudia el concepto de culpa, el ser culpable y el llamado de la conciencia, que son definidos pulcramente, tratando de señalar en estos análisis "algunas claves que permiten interpretar y asumir este fenómeno decisivo"⁵. Vincula el concepto de culpa al fenómeno ético y reconoce el carácter permanente de ser culpable, que se destaca como el núcleo del ser del *Desein*. El llamado de la conciencia (moral) le parece un rasgo sobremanera paradójico.

Siguiendo el camino consagrado por Beaufret, el autor examina en la segunda parte ("La época de la técnica moderna"), la última etapa de la filosofía de Heidegger, que se refiere al "señorío de la esencia de la técnica moderna"⁶, tema al que ha dedicado parte importante de su preocupación filosófica. Esta tarea, por otra parte, ha constituido también una preocupación preferente del profesor Acevedo.

Nuestros comentarios, en la presente ocasión, no atenderán esta última fase, que constituye con seguridad, en nuestro medio, la mejor exposición comentada de Heidegger sobre el problema de la técnica moderna.

Como regla interpretativa básica, desde un comienzo pone en evidencia el carácter esencial de la filosofía de Heidegger, que de modo definitivo lleva el "sello de una profunda unidad"⁷, en términos que "cualquier cosa semejante a una división del trabajo se vuelve enseguida sin sentido"⁸. En último término, en esa línea debe resolverse según Heidegger el problema del conocimiento. Comenta Acevedo la posición de Hartmann que "sigue hablando tranquilamente y sin mayores precauciones de sujeto y objeto"⁹,

⁴ Acevedo, Jorge. *En torno a Heidegger*, Edit. Universitaria, Stgo., 1990, p. 13.

⁵ Op. cit. p. 14.

⁶ Op. cit. p. 14.

⁷ Op. cit. p. 17.

⁸ Op. cit. p. 17.

⁹ Op. cit. p. 18.

lo que, por cierto, en su consecuencia inmediata, va a dar margen a una teoría del saber de un cariz muy distinto a la propiciada por el filósofo de la Selva Negra. Acevedo cita las expresiones de Ortega en este punto, otro arquitecto del argumento filosófico, compañero de ruta por muchos años del chileno. En efecto, Ortega, usando de sus pinceladas magistrales, define con claridad la posición de Hartmann al afirmar que éste "suele quedarse en formalidades"¹⁰. Posición justa y frase precisa, de mucha utilidad en estos asuntos, para caracterizar una dirección en torno a la discusión de la esencia del conocimiento en estos filósofos. Aunque para ser ecuanímes, también sería conveniente colocarse, por ejemplo, en el reproche contundente que hace Millas a la concepción de Heidegger, en el sentido que está más en la idea de solucionar el problema metafísico total, que el de dar cuenta de la situación del conocimiento en vista a la formulación de una teoría epistemológica.

Yendo directamente a la aclaración del concepto de conocer, indica que esta palabra significa para Heidegger "comprensión preontológica del ser"¹¹, que apunta al ser y lo cotematiza, fijando su estructura¹².

Piensa que el conocer es circunver, ver-en-torno o circunspección (*Umsicht*), que se dirige a los entes-a-la-mano, a los útiles (*prágmata*)¹³.

La pregunta por el ser, no es otra cosa que la radicalización de una tendencia esencial al ser del ser ahí: de la comprensión preontológica del ser.

Esa característica de experimentar el ser, también ocurre con el lenguaje, que le es esencialmente inherente¹⁴. De allí la expresión tan empleada por Heidegger de experimentar la casa del ser¹⁵.

Dilucida el sentido de la experiencia. Ella significa lo que nos sucede¹⁶, directamente vinculado con el hacer, el soportar, el padecer de la existencia¹⁷.

Estima que la expresión "*eundo assequi*" es adecuado para definir una situación que supone el ir, alcanzar algo -en-camino.

No obstante, la tarea del conocer no es simple; el ser se ha oscurecido y enredado¹⁸. De aquí la recomendación de Heidegger de dejar ser al ser, permitiendo a cada ente desplegarse como el ente que es.

El conocimiento teórico es el "mirar-hacia" o "dirigir-la-vista-hacia" (*Hinsehen*) que se presenta como el modelo de "ser en" del ser-en-el-mundo.

¹⁰ Op. cit. p. 18.

¹¹ Op. cit. p. 19.

¹² Op. cit. p. 19.

¹³ Op. cit. p. 23.

¹⁴ Op. cit. p. 26.

¹⁵ Op. cit. p. 21.

¹⁶ Op. cit. p. 21.

¹⁷ Op. cit. p. 21.

¹⁸ Op. cit. p. 22.

Heidegger estima, cuestionablemente, "la primacía asignada al conocimiento teórico que lleva a dirigir por una falsa vía la comprensión de la índole más peculiar de la estructura fundamental del hombre"¹⁹.

Parece acertada la crítica, pero como lo ha observado Millas, que en nuestro medio ha pasado una sentencia muy dura sobre los criterios y gnoseológicos de Heidegger, tampoco éste entrega nociones o mejores aportes para avanzar en la solución del problema; Millas discute ampliamente los logros de Heidegger en esta materia, para concluir que sus análisis no se compatibilizan con la tarea propia del conocer, justamente por esa falta de precisión de ese pensador en torno al conocimiento²⁰.

Expresa Acevedo que la teoría del conocimiento carece de autonomía en el pensamiento de Heidegger en un sentido muy preciso: ella es un momento de la ontología fundamental. En efecto, la analítica de la existencia humana es, a su vez "un momento de la ontología general -que pregunta por el sentido del ser-"²¹.

Por esta razón, sujeto y objeto no coinciden tampoco con ser-ahí y mundo²², que es el efecto inmediato de la circunstancia anotada precedentemente.

A consecuencia de lo cual, el fenómeno del conocimiento cayó en una interpretación externa y formal²³. Ahondando más en el asunto, el problema en el fondo radica en que toda idea de sujeto lleva ontológicamente consigo la posición de un *subjectum* (*hypokeímenon*) que indica lo que está debajo, lo de antemano subyacente, controversia que proviene, según sabemos, de una doctrina de la existencia justamente contrario a esa afirmación: ser-ahí es ser-en-el-mundo.

Por otro lado, es evidente para Heidegger que la existencia se hace comprensible desde la idea de trascendencia, contenida de modo implícito en la de ser-en-el-mundo. Lo que no ocurre con el concepto de substancia que, a diferencia de la anterior, se funda en la idea de sujeto²⁴.

El resultado de estas precisiones sugiere que hay que pensar la idea de conocimiento a partir del mundo, como modo derivado de "ser en", de la expresión ser-en-el-mundo²⁵.

En cambio, el conocimiento para Hartmann es imagen o representación del sujeto en el objeto. Las aporías que abre esta concepción son innumerables. Se dice objeto en el sujeto, pero ¿cómo?, ¿sale el sujeto de su esfera?, ¿puede el conocimiento tener un objeto?, ¿el sujeto llega a conocer el ob-

¹⁹ Op. cit. p. 24.

²⁰ Millas, Jorge. *Idea de la Filosofía*. T. II., Edit. Universitaria, Santiago, 1958.

²¹ Acevedo, *En torno a Heidegger*, p. 25.

²² Op. cit. p. 26.

²³ Op. cit. p. 25.

²⁴ Op. cit. p. 26.

²⁵ Op. cit. p. 28.

jeto?²⁶ Hartmann reconoce las dificultades del asunto, indicando el misterio que representa que el sujeto sea capaz de salir de sí mismo para conocer²⁷.

Lo concreto es que las propiedades del objeto deben ser de algún modo comunicados al sujeto para que haya conocimiento²⁸.

Parece indudable que para instalar el problema debemos partir de la idea que el conocimiento tiene su fundamento óntico en el *a priori* ontológico. Allí encuentra el ser-ahí su fundamento en el ser-en-el-mundo, puesto que el conocer se funda en un "previo ya estar junto" al mundo. El conocimiento es una diferencia en el haberseles, en ocupación con el mundo. Por eso la afirmación de Hartmann en orden a que la esfera del objeto es, para el sujeto, trascendental y heterogénea²⁹, es una apreciación que no resulta suficiente para Heidegger, quien considera que el conocimiento siempre está ya fuera junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto³⁰.

La tesis de Heidegger sobre el concepto de ser-en-el-mundo es bastante compleja, afectada de una ambigüedad crónica que, por lo mismo, requiere de una interpretación más amplia, cuyos alcances van a tener una significación notable en la teoría del saber. En realidad, una mayor precisión en el orden de los intereses filosóficos indica que la búsqueda del ser en general es una cosa y, otra distinta, la del conocimiento del ente.

Cuando Heidegger afirma que hay que dejar ser al ser y permitir que cada ente se despliegue como el ente que es, lo que en verdad señala el filósofo son dos movimientos diferentes que involucran tareas dispares. No hay que descartar que lo que se propicia por este pensador, partiendo de aquella expresión, es que se admita, en cierta medida, una filosofía de dos vertientes que aspira a un sincretismo final. Ella encuentra, en efecto, las posibilidades de ser del ser y del ser del ente, que, siendo sólo una, la exégesis, demasiado anticipadamente, la desdobla y radicaliza en dos direcciones contrapuestas.

La primera tesis se vincula a la tradicional concepción de la metafísica general del ser en cuanto ser y de los primeros principios que, desde la época de Aristóteles, se impone ampliamente como una teoría general del ser en el pensamiento filosófico.

La segunda, pertenece a una epistemología propia del ente cuya primera sistematización, en estricto rigor, se encuentra en la teoría del conocimiento kantiana. La concepción de razón negativa y positiva de Kant corresponde a esta fase que, en su fundamento, se aproxima a una direc-

²⁶ Op. cit. p. 29.

²⁷ Op. cit. p. 29.

²⁸ Op. cit. p. 29.

²⁹ Op. cit. p. 35.

³⁰ Op. cit. p. 37.

ción del saber que después va a desembocar en la concepción de Hartmann.

En Hegel, el proceso determinativo se las arregla con el devenir que inicia el fenómeno dialéctico, estructurando la primera fase (tesis), que avanza luego hacia la segunda (antítesis), para rematar en una síntesis de conciliación y mediación del fenómeno.

A dicha situación se agrega, entonces, la idea de Heidegger cuya conclusión destaca que el conocimiento es un modo del ser ahí fundado en el ser-en-el-mundo que recoge las posibilidades ónticas y ontológicas previstas en los desarrollos anteriores.

En el capítulo sobre el sentido heideggeriano de la culpa y la melancolía, plantea el concepto de culpa (*Schuld*) dentro del análisis de la conciencia moral (*Gewissen*)³¹.

Parece dudosa la proyección "ética" que Acevedo le atribuye a la culpa. Sin embargo, hay que consignar el esfuerzo que hace el maestro chileno en la búsqueda de la solución del problema. En efecto, el prevé la dificultad de esta situación e indica, expresamente, que en esta dirección se trata de abrir en la filosofía de Heidegger las interpretaciones de alcance "ético" que tiene este concepto. La intención es correcta. Así debiera ser en términos generales. Hay que abrir esa posibilidad, aunque pareciera que Heidegger no siempre da pábulo para esas interpretaciones. Al final del párrafo 62 de *Ser y Tiempo* hay, no obstante, una afirmación de Heidegger que, tal vez, daría cabida a la lectura que propone Acevedo.

La conciencia da cuenta del modo de ser propio (*eigentlich*) o auténtico del ser ahí³². La duda proviene de atribuir a la filosofía de Heidegger el concepto de autenticidad vinculado a un sentido "ético".

El llamado de la conciencia (*Ruf des Gewissens*) y la culpa tienen, sin lugar a dudas, un carácter ontológico fundamental en el pensamiento de Heidegger³³, pero es dudoso que existe en él esa disposición "ética" que se le atribuye.

El hombre es culpable constantemente³⁴, lo que le viene por razones ontológicas y no morales. El fundamental ser-culpable (*Schuldigsein*) inherente al ser ahí³⁵ surge del hecho inevitable que la existencia tiene que asumir el mundo desde las limitaciones y efectos de su propia condición.

El profesor Acevedo indica expresamente que el llamado de la conciencia, la conciencia moral, la culpa, el ser culpable, etc., definen un propósito de "abrirse a la posibilidad de llenarlas de significados nuevos"³⁶. Ta-

³¹ Op. cit. p. 39.

³² Op. cit. p. 39.

³³ Op. cit. p. 49.

³⁴ Op. cit. p. 41.

³⁵ Op. cit. p. 41.

³⁶ Op. cit. p. 41.

rea, sin duda, muy meritoria y necesaria que completa, a juicio nuestro, el pensamiento de Heidegger, pero cuyos resultados ante semejante intencionalidad podrían ser precarios debido a que, a veces, dudamos que la filosofía de este pensador admita en este aspecto interpretaciones de este jaez. Probablemente, su filosofía requiera de estos expedientes, en la medida que se trata de alcanzar con ellos algo que tiene en propiedad y que le pertenece por modo propio, aunque no suficientemente explicitado en el cuerpo doctrinario. En este punto, debiéramos advertir que esto implica el riesgo de salirse del espíritu mismo de esta filosofía y de las posiciones caudales que la definen en su pensamiento, primordialmente debido a sus conclusiones, en general indicativas con respecto al ser y negadora de la existencia de los valores, todo lo cual hace difícil el manejo de estas posibilidades en una dirección distinta de la ya trazada, sobre todo en el sentido de lo "ético" que propone el maestro chileno.

En realidad, el llamado de la conciencia implica moverse la existencia en el destino ontológico del ser, aceptar auténticamente el fenómeno de la muerte y el acabóse que, ciertamente, no trata de alcanzar una actitud ética fundamental. El volverse a sí mismo, es decir, hacia su más propio poder ser, es, en verdad, en uno de sus aspectos, el mirar la muerte en lo que 'es'³⁷. Podría conjeturarse, con justificada razón, que en esa decisión no existe la concepción de un deber ser ético que apunte hacia una forma determinada de ideal valórico. Por lo mismo, no se advierte por esa vía que se busque un fundamento a la necesaria incondicionalidad que requiere el comportamiento ético y por ello, los conceptos de autenticidad o inautenticidad no tienen en este contexto otro alcance que mirar en toda su profundidad hacia el ser que 'es', con toda la complejidad que esta tarea filosófica implica.

En este orden de ideas, pensamos que las orientaciones del pensamiento de Heidegger parecen más bien contrarias a las buenas disposiciones del profesor Acevedo. De este modo se observa que cuando él dice, por ejemplo, que el llamado de la conciencia de Heidegger parece ser algo efectivo o parece no ser real, que "al tratar de cogerlo se escapa como el agua por las rendijas de una canastilla"³⁸, porque "la vocación de la conciencia no posee el modo de ser mundano"³⁹, tenemos, al contrario, la impresión que el filósofo germano busca algo bien preciso, definiendo este problema en el sentido de un realismo trágico, con un fundamento indicativo y sin apelación para la existencia. En otro apartado, nos habla el profesor Acevedo de ciertos planteamientos "meramente subjetivos"⁴⁰ y de validez incierta en lo que se refiere a lo que plantea ese llamado de la

³⁷ Op. cit. p. 45.

³⁸ Op. cit. p. 45.

³⁹ Op. cit. p. 46.

⁴⁰ Op. cit. p. 45.

conciencia (poniéndose, sin embargo, imaginariamente, en un punto de vista extraño a su exégesis), cuando, en realidad, creemos que el mayor esfuerzo de Heidegger es lograr de modo pleno que se asuma la objetividad de lo que implica la trascendencia del ser-en-el-mundo. Ella es, a juicio nuestro, un serio intento de alcanzar el fenómeno de la muerte en su realidad última, llamando la atención la ausencia de toda subjetivación para asumir este hecho, aunque, forzoso es reconocerlo, dicha dirección resulta distinta a la que le atribuye Hartmann al fenómeno⁴¹.

Es efectivo que, como lo reconoce Acevedo, no se destaca en Heidegger la idea de una conciencia crítica⁴², pero esa característica, propia del ámbito gnoseológico y abierta a la tarea del saber, no es el mayor interés de este filósofo que se mueve en la previsión de una conciencia ontológica, cuya función primordial es trascender al mundo.

La conciencia 'reprende' y 'pone en guardia', pero no para resaltar una concepción determinada del bien, puesto que el problema ético permanece distante de este esquema, sino para mirar el ser.

El hombre es culpable de no poder ser de otra manera. Siempre urgido por la necesidad de una actualidad, que le obliga de modo permanente a trazarse en el mundo. En ese lanzarse inevitable, se hace decadente, encontrándose allí una circunstancia que no puede superar.

No parece heideggeriana la afirmación de que la 'mala conciencia' (böse Gewissen) se encarga de reprender al ser ahí culpable de trasgredir una norma⁴³, pues creemos que no existe semejante norma. Esta genera siempre una exigencia del ideal, de lo que debe ser, estructura que no es concebida en las proposiciones de este pensador. La misma observación es pertinente para la conciencia que 'pone en guardia'⁴⁴.

En fin, lo importante es que desde una posición seria y erudita el maestro chileno interpreta de modo muy profundo el pensamiento de Heidegger. ¿*Perversionis* de la exégesis? Mejor que eso: pensamiento nuevo, que se abre paso, bajo una modalidad de ejercicio académico, en la discusión de los problemas filosóficos de más plena actualidad.

Fernando Valenzuela Erazo
Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

⁴¹ Op. cit. p. 46.

⁴² Op. cit. p. 45.

⁴³ Op. cit. p. 48.

⁴⁴ Op. cit. p. 48.